# LIN QIUWU:

# EL MONJE REVOLUCIONARIO

## *Budismo y marxismo en Taiwán: el Socialismo Religioso de Lin Qiuwu y su legado en los tiempos modernos.*



por

Charles B. Jones

# Nota de la traducción al español

Esta traducción independiente, del inglés al español latinoamericano, está concebida con una gran gratitud hacia el V. Bhikshu Lin Qiuwu, y por supuesto al autor de esta obra, el Señor Charles B. Jones.

El presente trabajo está desprovisto de cualquier tipo de interés comercial o de lucro, realizado con la convicción de que ha de hacerse todo lo posible para que las Enseñanzas budistas estén al alcance de todos y sin impedimentos por temas económicos u otros asuntos y formalidades modernas. Por consiguiente, dado que, según mi pobre conocimiento, esta obra no existe en español (o al menos que yo supiera no existía al momento de traducirla), ofrendo mi esfuerzo y tiempo para hacerla asequible al habla hispana con la intención de que los interesados tengan acceso de forma libre a ella, teniendo la aspiración de que sea de utilidad para el estudio y práctica del Santo Dharma y el beneficio de todos los seres que posen en ella sus ojos.

En cuanto al texto en sí, el título "L*in Qiuwu: El Monje Revolucionario*" ha sido añadido por esta traducción al español, el título original es el subtítulo, es decir: "*Budismo y marxismo en Taiwán: el Socialismo Religioso de Lin Qiuwu y su legado en los tiempos modernos*".

**Namo Amita Buda**

**南无阿弥陀佛**

— Shishin Fojiang Daleffe

# LIN QIUWU:
# EL MONJE REVOLUCIONARIO

## *Budismo y marxismo en Taiwán:*
## *el Socialismo Religioso de Lin Qiuwu*
## *y su legado en los tiempos modernos.*

por

**Charles B. Jones**

Profesor asistente,
Departamento de Religión y Educación Religiosa
de la Universidad Católica de America
CBJones57@aol.com

Journal of Global Buddhism 1 (2000): 82-111



Traducción y reformateado independiente
del ingles al español latinoamericano, sin fines de lucro,
y solo con motivos de estudio y práctica por
Shishin Fojiang Daleffe

*Sierra de los Comechingones - Argentina - Primavera de 2024*



# LIN QIUWU:
# EL MONJE REVOLUCIONARIO

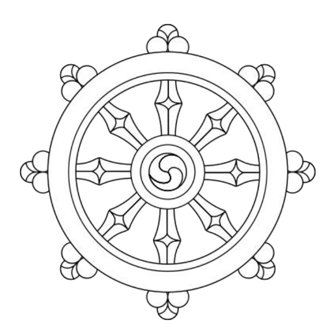
## *BUDISMO Y MARXISMO EN TAIWÁN: EL SOCIALISMO RELIGIOSO DE LIN QIUWU Y SU LEGADO EN LOS TIEMPOS MODERNOS.*

*POR*

*CHARLES B. JONES*

.

## ÍNDICE



# Introducción

Entre 1895 y 1945, Taiwán formó parte del imperio japonés, tras ser cedido libremente por la corte Qing al concluir la guerra sino-japonesa. Las memorias del funcionario chino que firmó el tratado de Shimonoseki, Li Hongzhang (1823-1901), indican que China entregó la isla sin vacilaciones ni remordimientos, considerando a Taiwán como una frontera pestilente habitada únicamente por gentuza y tribus aborígenes cazadoras de cabezas (Jones 1999:33). Sin embargo, los propios taiwaneses no fueron consultados y se sintieron traicionados. En consecuencia, opusieron mucha resistencia, primero en forma de rebeliones armadas y, después de la brutal represión del último levantamiento importante en 1915, con movimientos políticos y culturales para mantener cierto grado de autonomía en los asuntos locales. Esto creó un clima político que afectó todos los aspectos de la vida en la isla, incluido el religioso.

Al mismo tiempo, en Taiwán y en otros territorios se produjeron diversos acontecimientos: la modernización, la secularización y el fermento provocado por el ascenso del pensamiento marxista. Estos movimientos también afectaron a diversas áreas de la vida cultural, incluida la religión. En la mayoría de los casos, quienes adoptaron el marxismo siguieron la crítica y el rechazo generalizados de Marx a la religión, y aquellos cuyas visiones del mundo estaban

condicionadas principalmente por la religión tendieron a rechazar el marxismo de plano. Hubo, sin embargo, quienes optaron por el término medio e intentaron mantener unidos, en tensión o en sinergia, tanto el marxismo como la religión. En el ámbito del budismo chino, el caso más conocido y mejor documentado es el del Venerable Taixu (1889-1947), el reformador y modernizador más célebre del siglo XX.

En este artículo, deseo llamar la atención sobre otra figura menos prominente: Lin Qiuwu, también conocido por su nombre monástico como Venerable Zhengfeng (1903-1934), un hombre al que a menudo se hace referencia como el "monje revolucionario de Taiwán". En su breve pero intensa vida, participó en muchas de las corrientes culturales y políticas descritas anteriormente. Fue un firme partidario de la autonomía de Taiwán y puso su talento al servicio de la población local para hacer frente a las penurias del régimen colonial japonés. Fuertemente influenciado por el análisis histórico marxista, trabajó incansablemente para educar a los trabajadores sobre la naturaleza perniciosa del sistema capitalista e imperialista bajo el cual vivían. Como modernizador, se dedicó a dar conferencias y escribió muchos artículos en los que denunciaba la superstición y abogaba por la igualdad de género. Como monje budista ordenado, se enfrentó a la difícil tarea de poner el budismo a trabajar como una fuerza de cambio social y político, al tiempo que intentaba convencer a otros marxistas de que éste era diferente de otras religiones y podía ser un arma útil en el arsenal revolucionario marxista.

Lin Qiuwu se ha convertido en objeto de estudio académico en Taiwán en las últimas dos décadas por un par de razones. Su vida ha sido particularmente bien documentada gracias a los esfuerzos de su sobrino, Li Xiaofeng, un historiador profesional que ha sido especialmente activo en la investigación y publicación de estudios sobre la vida y obra de su tío. Los esfuerzos de Li han hecho que una amplia variedad de fuentes documentales estén disponibles en una forma conveniente. En parte como resultado de los esfuerzos de Li, Lin se ha convertido últimamente en una especie de héroe popular para dos grupos distintos, pero relacionados: primero, se ha convertido en un precursor reverenciado por los radicales políticos budistas de Taiwán de la actualidad, que leen sus obras y estudian su vida para aprender acerca de su manera de combinar una agenda política progresista con convicciones religiosas. La determinación de este grupo de emular su ejemplo es una prueba de su influencia continua en la escena moderna de Taiwán. En segundo lugar, para los promotores de la historia y la cultura de Taiwán, es una figura nativa digna de estudio y un contrapunto útil a los chinos continentales mejor documentados que se atribuyen el mérito de haber dado forma a Taiwán desde 1949. Es importante para ellos porque su historia de vida muestra que los movimientos progresistas y modernizadores estaban presentes en Taiwán antes de la llegada de los nacionalistas en 1949, contrarrestando así la propaganda nacionalista posterior a 1949 que justificaba el dominio continental retratando al pueblo de la isla como atrasado y desfavorecido.

Sin embargo, Li Xiaofeng admite libremente su propia ignorancia respecto de los estudios religiosos y los estudios budistas, por lo que corresponde a otros evaluar la dimensión específicamente religiosa de la vida y el pensamiento de Lin Qiuwu. Aunque dos académicos en Taiwán han asumido esta tarea (Yang 1991 y Jiang 1990, 1996), nadie lo ha hecho aún fuera de Taiwán. Como espero demostrar, un estudio de este tipo rinde dividendos de dos formas: abre otra pequeña ventana a la interacción del marxismo y el budismo en la esfera cultural china durante la primera mitad del siglo XX, y arroja luz sobre una de las fuentes de una importante corriente de pensamiento y acción político-religioso en el Taiwán actual. De este modo, el análisis de su carrera no sólo arroja luz sobre los acontecimientos y tendencias de su época, sino que también proporciona los antecedentes y delinea el modelo y la inspiración de importantes movimientos del budismo taiwanés moderno. En resumen, nos muestra aspectos tanto del pasado como del presente del budismo taiwanés.

Por tanto, este artículo tendrá dos propósitos: presentar la vida y la obra de Lin Qiuwu a un público occidental y ofrecer un análisis minucioso de la retórica y los argumentos que utilizó para redefinir el budismo de forma que sirviera a un programa político y social progresista. Comenzaremos con un examen de la biografía de Lin Qiuwu y concluiremos con una consideración de su pensamiento y su obra.

# LA VIDA Y LA ÉPOCA DE LIN QIUWU

Aunque las fuentes académicas consultadas para este estudio contienen bosquejos biográficos de Lin Qiuwu, todas ellas extraen su material de la obra de Li Xiaofeng. Su investigación, que se ha prolongado durante varias décadas y se basa en un estudio exhaustivo de las obras existentes de Lin Qiuwu y en una sólida base de la historia de Taiwán, no es fácil de superar ni de complementar. Puesto que otros estudiosos más cercanos al tema lo consideran fiable, seguiré su ejemplo y resumiré su relato, con el aporte adicional del reciente y muy completo estudio de Harry J. Lamley sobre la historia de Taiwán durante el período japonés.

Lin Qiuwu nació en 1903, ocho años después de que China cediera Taiwán a Japón en 1895. Su padre era un vendedor de frutas analfabeto de Tainan, con raíces en la provincia de Fujian. Aunque carecía de educación y prosperidad material, el padre de Lin era, no obstante, un hombre muy moral y recto que entretenía a sus hijos con historias de los inmortales taoístas que acudían en ayuda de los pobres y oprimidos (Li 1991:8). Lin asistía a escuelas públicas japonesas durante el día y, después de clase, a una escuela tradicional china confuciana. Demostró ser un estudiante muy brillante y talentoso y, finalmente, ingresó en la Escuela Normal de Taipei (*Taihoku Shihan Gakkō*), la única institución de educación superior financiada con fondos públicos

abierta a los residentes de etnia china en Taiwán (Li 1991:10; véase también Lamley 1999:211 para un relato de la política educativa discriminatoria promulgada por el gobierno virreinal japonés durante este período).

Lin formó parte de una nueva generación de jóvenes taiwaneses que se distinguían de sus padres en dos aspectos. En primer lugar, tenían más acceso a la educación debido a las políticas modernizadoras de la administración japonesa. Al mismo tiempo, estaban expuestos a las corrientes políticas que emanaban del continente: Sun Yat-sen visitó Taiwán en 1900 y el reformador constitucional Liang Qichao llegó en 1911. La combinación de educación y exposición a ideas políticas progresistas inclinó a los miembros de la generación de Lin a una participación más directa en la comunidad (Lamley 1999:217-218). La alfabetización de Lin le permitió intervenir ante las autoridades japonesas en nombre de los taiwaneses que se encontraban en problemas, abogando por ellos y disputando las acusaciones cuando era necesario. En esa época, la policía cumplía diversas funciones civiles, además de la simple aplicación de la ley (Lamley 1999:213), lo que significa que Lin estaba bastante ocupado con esto. Este activismo lo convirtió en un héroe para la población taiwanesa local, pero los japoneses llegaron a considerarlo un alborotador y lo pusieron bajo vigilancia. Su inclinación por la acción directa se prolongó hasta sus días de estudiante en la Escuela Normal de Taipei, donde estudió filosofía y a menudo participaba en simposios estudiantiles. En reuniones informales de estudiantes habló en contra de las políticas imperiales

japonesas en Taiwán. Sus compañeros de estudios taiwaneses apreciaron esto, pero los administradores de la escuela no (Li 1991:32,33).

Fuera del patio de la escuela, Lin también se involucró en los movimientos populistas de Taiwán durante sus días en la Escuela Normal. A principios de la década de 1920, los estudiantes taiwaneses que estudiaban en el Japón propiamente dicho (en japonés: *naichi*, literalmente "tierras interiores", un término que significa las islas de origen) estuvieron expuestos a todas las corrientes intelectuales y políticas de la época, incluidos el socialismo, el comunismo y otros movimientos. Algunos de estos estudiantes comenzaron a escribir sobre estas ideas en una revista llamada *Juventud de Taiwan* (*Taiwan Qingnian*). Harry J. Lamley señala que la atmósfera intelectual en Japón en esa época era bastante libre y que los estudiantes taiwaneses que estudiaban en Tokio o en otros lugares disfrutaban allí de una mayor libertad frente a la discriminación que en su país natal, Taiwán (Lamley 1999:230). Así, los estudiantes no sufrieron represalias en Japón, pero la revista se consideró demasiado provocativa para la inestable situación en Taiwán, por lo que se prohibió su importación a la isla. No obstante, llegaron ejemplares a través de canales clandestinos y Lin Qiuwu se contaba entre sus ávidos lectores.

Cuando los estudiantes taiwaneses regresaron a casa después de sus estudios, entraron en contacto con estudiantes y jóvenes profesionales que compartían sus

mismas ideas, y algunos finalmente decidieron establecer una organización para promover objetivos políticos socialistas y luchar por los derechos de la población nativa. Así, el 17 de octubre de 1921 nació la "Liga Cultural de Taiwán" (en chino: *Taiwan wenhua xiehui*; en japonés: *Taiwan bunka kyōkai*), y Li Xiaofeng informa que más de 1.000 estudiantes de la Escuela Normal de Taipei se unieron a ella. Lin Qiuwu, por supuesto, era uno de los más destacados. Al mes siguiente, Lin viajó a Japón, donde consiguió varios ejemplares de *Juventud de Taiwan* y otros libros de contrabando para llevarlos a su país. Desafortunadamente, lo atraparon, le confiscaron todos los libros y la policía notificó el incidente a la escuela.

Mientras esta nube todavía se cernía sobre él, estalló espontáneamente una protesta estudiantil en la Escuela Normal. La policía llegó para denunciar a algunos estudiantes ante la administración de la escuela, pero los estudiantes les cerraron el paso, los empujaron y lanzaron piedras. Una veintena de estudiantes fueron detenidos e interrogados en relación con este incidente. Aunque Lin no estaba entre ellos, pronunció algunos discursos inflamatorios en las semanas siguientes, y fue por esta actividad por lo que también fue detenido. Aunque la policía lo dejó ir sólo con un severo sermón, el incidente terminó provocando su expulsión de la escuela a mitad de su último semestre. Las autoridades japonesas no querían que se le otorgaran las credenciales para enseñar en un sistema escolar cuya misión incluía la aculturación de los taiwaneses y su transformación en ciudadanos buenos y

respetuosos de la ley del Imperio (Li 1991:27-43). Lin se habría graduado sólo once días después de su expulsión.

Después de esto, las autoridades mantuvieron a Lin bajo vigilancia constante. Cada vez que encontraba trabajo, la policía intervenía y le decía a su posible empleador que era un alborotador. Lin, por su parte, se mantuvo en el primer plano de la conciencia de las autoridades. Continuó acudiendo a la comisaría y trabajando en favor de los detenidos taiwaneses, ocupándose de sus trámites y guiándolos a través de todos los procedimientos necesarios. Seis meses después de su expulsión, emigró a Kobe para trabajar, pero regresó en 1922, menos de un año después de su llegada. Contrariamente a sus expectativas, el interés de la policía por él no disminuyó durante su ausencia. Sus antiguos compañeros de escuela y revolucionarios habían estado muy ocupados con su organización, la Liga Cultural de Taiwán, y con los esfuerzos por establecer una Asamblea de Taiwán con plena autoridad legislativa. Sus actividades provocaron una ofensiva policial en 1923, y aunque el propio Lin no estuvo directamente implicado, su estrecha asociación con muchos de los protagonistas lo puso nuevamente bajo vigilancia gubernamental (Li 1991:55-56).

Desilusionado, se fue de nuevo, esta vez a Xiamen, donde se rumorea que estudió filosofía en la Universidad de Xiamen. Según Li Xiaofeng, esto es difícil de verificar, porque la Universidad de Xiamen no tiene registro ni expediente académico que corrobore su asistencia allí. Sin embargo, es posible que durante ese tiempo haya acudido bajo un

nombre falso, o que simplemente haya asistido a clases como oyente sin inscribirse (Li 1991:57). Yang Huinan cita ensayos que Lin escribió bajo un nombre falso, lo que da cierta credibilidad a esta teoría (Yang 1991:57, n.° 19). Por otra parte, Lamley señala que los taiwaneses que vivían en China continental eran técnicamente ciudadanos japoneses y por lo tanto disfrutaban de privilegios de extraterritorialidad. Esto despertó el resentimiento de los chinos nativos en las áreas donde vivían, por lo que los taiwaneses que viajaban fuera de las zonas seguras de los puertos del tratado con frecuencia trataban de mimetizarse para evitar la discriminación y el abuso (Lamley 1999:230). En aquella época, Xiamen era un refugio del pensamiento marxista-leninista y del sentimiento antijaponés. La escuela en la que Lin (quizás) enseñaba, la Escuela Jimei (*Jimei xuexiao*), albergaba la Federación de Estudiantes Minnan-Taiwán (*Minnan Taiwan xuesheng lianhehui*), un grupo organizado para manifestarse contra el dominio japonés en Taiwán. Aunque no sabemos con certeza si Lin participó activamente en este o en cualquier otro grupo, sabemos que muchos de sus colaboradores más cercanos sí lo hicieron.

Aunque su estancia en Xiamen le permitió a Lin una mayor exposición a las corrientes de pensamiento socialista y comunista, también comenzó en esta época a frecuentar templos budistas y a hablar con los monjes sobre el pensamiento y la práctica budistas. Estas visitas inspiraron una efusión de poesía que sugiere la afinidad que sentía, no sólo con las enseñanzas budistas, sino con toda la atmósfera y el estilo de vida de los monasterios budistas.

Su estancia en Xiamen se vio interrumpida por la noticia de la muerte de su madre en 1925. Al regresar al hogar una vez más, intentó seguir las instrucciones que ella le había dado en su lecho de muerte de permanecer cerca de casa y ayudar a su padre, pero una vez más la difícil situación de sus compatriotas taiwaneses bajo el gobierno virreinal japonés lo llamó a la acción. Se involucró en una de las actividades más exitosas de la Liga Cultural de Taiwán: la gira de conferencias. A fines de 1925, comenzó a recorrer pequeñas ciudades y pueblos dando conferencias regulares los sábados y domingos por la noche. Estas conversaciones, expresamente destinadas a avivar los sentimientos nativistas y denunciar los abusos japoneses contra los taiwaneses, despertaron grandes sospechas por parte del gobierno. Siempre había uno o dos policías presentes por si la situación se salía de control, y a veces ordenaban a la asamblea que se dispersara si el orador se exaltaba demasiado o la multitud se volvía demasiado rebelde. Durante una de esas charlas, Lin llegó a abofetear a un policía que ordenó detener el acto, y pasó el día en la cárcel (Li 1991:70). Estos eventos se hicieron aún más populares posteriormente en el año, cuando la Liga adquirió un proyector de películas. En ese momento, comenzaron a proyectar películas mudas con un orador designado como narrador. Aunque cobraban una entrada simbólica para estas proyecciones, no tuvieron problemas para llenar la sala.

Las conferencias y presentaciones cinematográficas mantuvieron a Lin muy ocupado entre 1925 y 1927, pero en 1927 la Liga Cultural de Taiwán sufrió un cisma (Lamley

1999:234). Por radicales que los consideraran las autoridades japonesas, los miembros originales parecían demasiado conservadores para algunos de los miembros más jóvenes, más izquierdistas, y este último grupo organizó un golpe ese año y tomó el control de la agenda de la Liga. El grupo más moderado se dividió para fundar una organización rival (el Partido Popular de Taiwán), pero en ese momento, con la gira de conferencias en suspenso mientras ambos grupos reconsolidaban sus posiciones, Lin tuvo algo de tiempo libre para pensar y reflexionar. Al final, Lin sorprendió a todos sus compatriotas al presentarse en el Templo Kaiyuan en Tainan y someterse al abad, el Venerable Deyuan (1882-1946), para ser ordenado monje budista. Adoptó el nombre de *Dharma* Zhengfeng ("realizar la cima"). Sin embargo, como veremos en breve, su ingreso en la vida religiosa no implicó una ruptura decisiva con los asuntos políticos seculares.

Naturalmente, los compatriotas de Lin en la Liga Cultural de Taiwán se quedaron perplejos ante esta medida, pero en realidad Lin llevaba mucho tiempo pensándolo. Como ya se ha dicho, había empezado a visitar establecimientos budistas durante su estancia en Xiamen. Tras regresar a Tainan, dedicó su tiempo libre a leer sobre budismo y pensamiento occidental. Al mismo tiempo, pasó mucho tiempo en el templo Kaiyuan, un templo eminente que databa de la dinastía Qing, y desarrolló una amistad muy estrecha con el abad Deyuan. Ambos hombres eran progresistas y modernistas en espíritu, y ambos estaban preocupados por las invasiones japonesas sobre los derechos

y propiedades de los taiwaneses: Lin con las propiedades civiles, Deyuan con los intentos de los misioneros japoneses de apoderarse del propio Templo Kaiyuan. (Un autor moderno, Kan Zhengzong, afirma que al menos algunos de los problemas que Deyuan enfrentó en sus tratos con las autoridades en realidad surgieron precisamente debido a su conexión con Lin Qiuwu. Sin embargo, no da ejemplos específicos de esto. Véase Kan 1999:85.)

El deseo de Lin de avanzar en su educación no había cambiado con la ordenación, y Deyuan, quien estaba comprometido con la educación monástica (Kan 1999:84), estaba dispuesto a complacerlo en esto. Deyuan organizó el viaje de Lin a Japón para estudiar en la Universidad de Komazawa, y durante los tres años siguientes Lin se sentó a los pies de otro maestro cuyas opiniones religiosas y políticas coincidían mucho con las suyas. Mientras estaba en Komazawa, Lin estudió con el profesor Nukariya Kaiten, una reconocida autoridad en la historia y doctrina del Budismo Zen, y un modernizador por derecho propio. Como la mayoría de los clérigos japoneses, Nukariya, aunque era un sacerdote Soto Zen, estaba casado, vestía ropa de calle y no seguía una dieta vegetariana; a diferencia de muchos de sus contemporáneos, también eligió abrir sus intereses más allá de un estrecho estudio anticuario del Zen y se familiarizó también con las corrientes modernas de pensamiento, incluido el marxismo y el socialismo. No hace falta decir que Lin y su maestro se llevaron bastante bien y, por primera vez en su vida, Lin pudo completar un curso de estudios y recibir su diploma (Jiang Canteng 1990:5/7).

Incluso mientras estudiaba como Komazawa, Lin siguió pensando en cuestiones de justicia social. Su profusión de libros y artículos reflejan una visión marxista e histórico-materialista de la política e incluso de la religión misma. Previó el desarrollo de un budismo "purificado" que renunciaría a la función histórica de la religión como herramienta que los feudalistas, imperialistas y capitalistas podían utilizar para pacificar a las masas, y asumiría una nueva función que reorientaría a la gente, alejándola de las preocupaciones del otro mundo y llevándola a la acción más mundana. Expresó esta esperanza en un poema de cuatro versos que se ha convertido en su epigrama más conocido:

> La Sabiduría realiza los 3000 [mundos] en un solo pensamiento;
> una conciencia que reflexiona sobre las corrientes de los tiempos es el Chan más elevado.
> Una profunda comprensión de las intrépidas enseñanzas del Tathàgata:
> ¡el voto de luchar junto a la débil minoría por sus derechos!
> (Li 1991:94)

Cuando regresó a Taiwán en abril de 1930, se había propuesto reformar el budismo para convertirlo en una herramienta eficaz para la liberación de las masas.

En los cuatro años que le quedaban de vida, fue muy activo en varios frentes. Llegó a ser conferenciante oficial del Templo Kaiyuan de Tainan, misionero de la Asociación

Budista de los Mares del Sur (*Nan'e Bukkyo Kai*)[1] y se unió también a varias organizaciones políticas seculares: el Partido Popular de Taiwán (*Taiwan minzhong dang*) y la Alianza de Amigos de los Trabajadores de Taiwán (*Taiwan gong you zong lianmeng*). También dirigió una revista, *Noticias del Camino Rojo* (*Chi dao bao*), una publicación en chino que las autoridades japonesas consideraron subversiva y cerraron. Sorprendentemente, dadas sus opiniones, Lin publicó una serie de artículos en el boletín oficial de la SSBA, *El Budista de los Mares del Sur* (*Nan'e Bukkyo*), sin aparentes reparos por parte de los editores. Además, ejerció de secretario del Templo Kaiyuan y participó en sus propias luchas contra el faccionalismo interno y los intentos de las autoridades de expropiar sus propiedades. Por último, llevó a cabo numerosas actividades para desalentar y, en última instancia, poner fin a las prácticas budistas que consideraba "supersticiosas". Entre ellas se encontraban el Festival de los Fantasmas (*yu lan pen*), que se celebraba todos los años el 15 de julio y que implicaba entregas masivas (y en opinión de Lin, derrochadoras) de comida a los muertos; y el ritual llamado "La Liberación Yóguica de las Bocas Llameantes" (*yuqie yankou*), una ceremonia larga y costosa para alimentar a los fantasmas hambrientos que vagaban por el mundo y eran responsables de las apariciones.

---

[1] Esta fue la principal organización budista de toda la isla de Taiwán durante el período japonés. Fundada por un funcionario japonés, reemplazó a todas las organizaciones anteriores en 1922 y sirvió como enlace principal entre los círculos budistas y el gobierno hasta 1945. Para más detalles, véase Jones 1999, capítulo tres.

Lin era todavía relativamente joven cuando regresó de sus estudios en Komazawa, y dado su idealismo y su prodigiosa energía, podría haberse convertido en una tremenda fuerza de cambio social en Taiwán, o podría haber pasado sus días en prisión. (Esto último es más probable, dado que el gobierno virreinal mostró progresivamente menos tolerancia hacia el activismo político de izquierda a medida que avanzaba la movilización militar y el estallido de la guerra en China continental; véase Lamley 1999:234). Sin embargo, en agosto de 1934, detectó los primeros síntomas de la tuberculosis. Su enfermedad progresó rápidamente y falleció el 10 de octubre de 1934, a la edad de treinta y dos años (según los cálculos chinos). Hoy, sus cenizas reposan en una pagoda que él mismo mandó diseñar en el templo Kaiyuan de Tainan.

# EL SOCIALISMO RELIGIOSO DE LIN QIUWU

Los escritos de Lin Qiuwu dejan en el lector la clara impresión de que la suya era una mente talentosa y fértil que no se conformaba con soluciones fáciles. En un sentido muy real, sus tareas intelectuales y políticas habrían sido mucho más fáciles si hubiera elegido *entre* el marxismo *o* el budismo, dos visiones del mundo distintas y habitualmente opuestas entre sí. Si hubiera podido decir con el budismo que la opresión social es parte del problema más amplio del *samsàra*, que debe trascenderse a través de una visión liberadora, o con el marxismo que la religión es una herramienta de opresión que debe oponerse y eliminarse, entonces su tarea al menos no se habría visto obstaculizada por la necesidad de reconciliar aparentes contradicciones. Pero eligió abrazar ambas, y la tensión generada por esta elección lo llevó a explorar caminos que no habían sido notados por sus compatriotas religiosos y políticos.

Un análisis exhaustivo de los aspectos políticos y religiosos del pensamiento de Lin haría que este artículo fuera bastante complicado de manejar. Su contribución más positiva podría ser un análisis detallado del modo en que Lin utilizó los términos y conceptos budistas para elaborar su discurso político. De este modo, examinaremos algunos de los detalles de la síntesis político-religiosa de Lin, con especial atención a su adopción de la noción budista de

Tierra Pura, su desarrollo del ideal de la conducta del *bodhisattva* y su uso de la unidad del *dharmadhàtu* como justificación filosófica de la lucha de clases. Espero presentar el contenido budista del pensamiento de Lin con suficiente detalle para que los académicos que estudian el impacto general del marxismo sobre la religión puedan recurrir al material que se presenta a continuación para sus propios análisis, aunque los académicos del budismo pueden encontrar conveniente omitir parte del material más elemental.

## *Una Tierra Pura en el Mundo*

Históricamente, la forma más popular de budismo en China y Japón no es el Zen, sino la Tierra Pura. En pocas palabras, el Budismo Tierra Pura, tal como lo entiende la mayoría de sus devotos, enseña que muy, muy lejos, al oeste de nuestro actual mundo de sufrimiento, un Buda llamado Amitàbha mora en una tierra purificada por la pureza de su propia conducta y conciencia. Allí no hay tentaciones, todos sus habitantes obtienen lo que necesitan con sólo pensar en ello, y el Buda y sus *bodhisattvas* asistentes están siempre listos para brindar enseñanzas perfectas dirigidas al nivel individual de preparación de cada habitante. Incluso el canto de los pájaros en los árboles y el murmullo de los arroyos predican continuamente el *Buddha-dharma*. Es un lugar donde las condiciones son ideales para la meditación, el estudio y el logro final (y garantizado) de la Budeidad.

La buena noticia del Budismo Tierra Pura es que Amitàbha creó esta Tierra Pura con el propósito expreso de atraer a ella a seres que, debido a las circunstancias para nada perfectas de la vida en este mundo, no tienen posibilidad de escapar de las vicisitudes del nacimiento y la muerte a través de su propio estudio y práctica. Como se representa en el *Wuliangshou Fo Jing* (T. vol. 12, no. 360), Amitàbha, mientras todavía era un monje que cultivaba las prácticas religiosas que condujeron a su propio logro final de la Budeidad, hizo

una serie de cuarenta y ocho votos que establecían las condiciones bajo las cuales aceptaría la iluminación. Entre ellos, el decimoctavo afirma que no aceptaría la Budeidad a menos que incluso los seres impuros y no iluminados, teniendo fe en él e invocando su nombre tan solo diez veces, pudieran renacer allí (Inagaki y Stewart 1995:34). Con el paso del tiempo, el monje que hizo estos votos alcanzó la Budeidad bajo el nombre de Amitàbha, lo que indica que estos votos, por definición, se han cumplido.

Para millones de budistas chinos y japoneses, esto abrió un "camino fácil" hacia el cultivo religioso, dándoles la esperanza de que, incluso si carecían de la inteligencia, la motivación, el tiempo libre y los recursos para practicar y alcanzar la Budeidad perfecta en este mundo, podrían, por el poder del voto de Amitàbha, llegar a la Tierra Pura en la próxima vida y tener la seguridad de alcanzar allí la liberación final. El único requisito para el presente era que se encomendaran al voto compasivo de Amitàbha y recitaran su nombre incansablemente.

Desde una perspectiva marxista, por supuesto, esa concepción de la práctica religiosa representaba una "falsa conciencia". Un análisis marxista señalaría que ese modo de budismo consideraba que la situación humana actual era absolutamente insalvable y, por lo tanto, alentaba una aceptación pasiva de todos los males de la vida, incluida la existencia de estructuras sociales opresivas. Al alentar a las masas a abandonar la esperanza de mejorar alguna vez su suerte en esta vida y centrar su atención en una tierra

dorada en el más allá, el pensamiento de la Tierra Pura parecía demostrar bastante acertadamente que la religión era, de hecho, el opio de las masas.

En lugar de descartar simplemente el devocionalismo de la Tierra Pura por considerarlo contrarrevolucionario, Lin optó por apropiarse de su vocabulario y redefinirlo para sus propios fines. Citando a Lenin en un artículo en su revista *Noticias del Camino Rojo*, escribió:

> De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad, sin ningún atisbo de intención egoísta, todos y cada uno se esfuerzan por producir en común. En este tipo de sociedad, todos tendrán lo suficiente y el robo desaparecerá por sí solo. El budismo tiene un nombre para este tipo de mundo: la Tierra Pura de la Dicha Suprema.

Esto indica que Lin deseaba redefinir la Tierra Pura como algo que debía construirse aquí en este mundo en lugar de buscarse en el mundo venidero. Además, la redacción de este pasaje y del siguiente muestra que, para Lin, esto no fue una innovación, sino la comprensión adecuada de lo que el budismo siempre había querido decir con la "Tierra Pura" y las prácticas que la hicieron existir. En otro lugar, Lin dejó claro el medio por el que las masas pueden construir esta Tierra Pura en el aquí y ahora: la lucha de clases. En un artículo publicado en *Los Budistas Mares del Sur* en 1929, titulado *Lucha de clases y budismo*, escribió:

> Cuando el Budismo llama a la gente a construir una Tierra Pura en este mundo,... no significa utilizar algún poder artificial externo, ni atarse a prácticas ritualistas, ni llevar a las masas a realizar sólo cambios superficiales... Más bien, significa concentrarse en dar pasos firmes y constantes con una actitud apasionada para llamar a las personas a despertar a su naturaleza original en medio de sus actividades diarias, invocando su fuerza y fe latentes. En suma, la actitud budista hacia la lucha de clases es una pieza de principio a fin: significa situarse dentro del no-ser que es también el Gran Ser, tomar como propósito el proteger a las masas desposeídas y liberar a las clases desposeídas, utilizando métodos que excluyan la fuerza militar y la violencia, y especialmente tomando como principio básico la resistencia que es no-resistencia. (reproducido en Li 1991:171-172)

Así, para Lin, la Tierra Pura representaba el objetivo final de establecer una sociedad perfecta sin clases en la Tierra, donde cada uno consiga lo que necesita. Su principal diferencia con otros marxistas residía en su deliberada exclusión de los medios violentos para alcanzar este fin y en su apropiación del lenguaje paradójico de la sabiduría budista, como "el no-ser que es el Gran Ser" y "la resistencia que es la no-resistencia", para oponerse a quienes buscaban soluciones demasiado fáciles a problemas sociales profundos e insolubles.

## *La conducta del bodhisattva*

Es perfectamente posible menospreciar el uso que hace Lin del pensamiento de la Tierra Pura como una mera adaptación retórica de la terminología budista. En lugar de abordar verdaderamente el pensamiento tradicional de la Tierra Pura y adaptarlo a su programa social, simplemente tomó "Tierra Pura" y "Buda Amitàbha", términos con los que su audiencia ya estaría familiarizada y a los que probablemente responderían favorablemente, y los redirigió a otros referentes. Sin embargo, sus observaciones sobre el ideal budista del *bodhisattva* son más sustanciales.

Desde los comienzos del budismo Mahàyàna en la India, entre los primeros siglos a.C. y d.C., los devotos y practicantes han considerado la figura del *bodhisattva* como modelo e ideal. La característica distintiva más importante del *bodhisattva*, la que lo distingue del llamado budista "Hinayàna", es su compasión. Aunque su formación religiosa puede parecer la misma en cuanto a la forma (meditación, estudio, canto de las escrituras, etc.), el *bodhisattva* está motivado por una compasión imparcial y altruista hacia los seres sensibles. El *bodhisattva* los ve a todos sufriendo en el mar del nacimiento y muerte, y desea liberarlos a todos para que alcancen la dicha del *nirvana*. En el budismo tradicional chino, esta motivación se formalizó en una serie de "cuatro grandes votos" (*si hong shiyuan*) que

cada nuevo iniciado en la práctica del Mahàyàna asumía, el primero de los cuales dice: “[Aunque] los seres sensibles son innumerables, hago voto de salvarlos [a todos]”. (Véase la entrada “*si hong shiyuan*” en el *Foguang Da Cidian*, p. 1677cff.)

Esto no siempre implicaba que el seguidor del Mahayana se pusiera inmediatamente a tomar un papel activo en la solución de los problemas sociales. A menudo, los devotos sentían que carecían de la capacidad para hacer algo en el mundo presente y se concentraban en cambio en las prácticas que conducían a la Budeidad, cuya consecución les conferiría habilidades sobrenaturales que los harían capaces de actuar eficazmente para aliviar el sufrimiento. Además, este alivio no siempre consistía en mejorar la situación de alguien en el mundo, sino más bien en sacarlo de él. En el pensamiento tradicional de la Tierra Pura, por ejemplo, la gente recita el nombre del Buda Amitàbha con la intención de salir del *samsàra* y entrar en la Tierra Pura. Una vez allí, practicarían y alcanzarían la Budeidad, momento en el que construirían su propia Tierra Pura como base desde la cual salvar a los seres sensibles. (Véase, por ejemplo, Yuan Hongdao [1568-1610], *Xifang Helun*, T.1976, 47:392a2-10 para un pasaje que enuncia el objetivo tradicional de convertirse en un Buda en la Tierra Pura y luego regresar para salvar a todos los seres sensibles.)

No hace falta decir que Lin no estaba satisfecho con esta manera de interpretar la práctica del *bodhisattva* y trató de inculcar en los budistas de Taiwán una postura más activa con respecto a los males sociales. En ocasiones, su

tratamiento de esta cuestión no fue más allá de los argumentos expuestos en la sección anterior; es decir, simplemente tomó el término "*bodhisattva*" y lo trasplantó a un contexto marxista, como cuando escribió:

> Quien cultiva la conducta del *bodhisattva* es, por tanto, un precursor de la revolución social. Su propósito fundamental es construir un paraíso en la Tierra, una [Tierra Pura] del oeste en esta tierra, para permitir que toda la humanidad (y, en última instancia, todos los seres) escapen de todo sufrimiento y alcancen la dicha total. (citado en Jiang 1990:5/4).

Si este hubiera sido el alcance de sus comentarios, entonces simplemente tendríamos otro caso de apropiación retórica, donde, al hablar ante una audiencia budista, adaptó la terminología de ellos para sus propios fines.

Sin embargo, al definir el curso de acción apropiado para los budistas en el mundo, Lin tuvo que enfrentar directamente la contradicción que otros seguramente percibirían en su vida y obra: que él, un ávido marxista, había adoptado la vida religiosa. No era un reformador secular que castigaba a los budistas desde fuera, como tantos otros en China y Taiwán lo hacían en esa época. Más bien, era un monje budista que tenía la doble tarea de criticar al budismo por su descuido de las *cuestiones* sociales *y* de convencer a los marxistas seculares de que el budismo podía ser una herramienta al servicio de un programa humano de reforma social. ¿Cómo encontró su punto de equilibrio?

En primer lugar, Lin afirmó una visión marxista del lugar de la religión en la historia. Suscribía plenamente la visión del materialismo histórico y aceptaba que la religión era (1) una manifestación de una conciencia alienada y (2) parte de la "superestructura" que se estableció cuando la producción de bienes y servicios básicos necesarios para la supervivencia estaba asegurada. Afirmó, además, que la religión había sido, a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, un medio para que los señores feudales, los capitalistas y los imperialistas ricos y privilegiados mantuvieran a las masas dóciles y pasivas. Las enseñanzas tradicionales de la Tierra Pura, por ejemplo, al decirles a las personas que no tenían ninguna posibilidad realista de mejorar su suerte en este mundo, hicieron que desplazaran sus esperanzas y aspiraciones hacia un mundo venidero. Al no tener ninguna razón para pensar que la vida en este mundo pudiera mejorarse, perdieron su espíritu y se volvieron pasivos y dóciles. El Budismo Tierra Pura (así como otras formas) surgió así de la estructura básica de los medios de producción y sirvió para sostener y proteger un orden social en el que la mayoría era explotada en beneficio de unos pocos.

Pero esta crítica mordaz del budismo sólo logró la mitad del propósito de Lin, a saber, criticar al budismo por descuidar los problemas sociales. Para defender el budismo como un complemento útil a la revolución marxista, Lin ofreció un análisis alternativo del potencial del budismo. En opinión de Lin, el budismo no era en esencia una religión, sino una filosofía que, por desgracia, se había enredado en la

parafernalia religiosa. Detrás de las acumulaciones históricas de cosas como el pensamiento de la Tierra Pura, Lin vio un llamado muy humanista a que la gente despertara de su letargo, investigara activamente la naturaleza de la realidad y formulara un plan de acción para lidiar con el sufrimiento inherente a ella. Si uno asumía esta tarea por el bien de los demás y de sí mismo, entonces estaba realizando una conducta de *bodhisattva*.

En un breve libro publicado en forma privada en el Templo Kaiyuan sobre los derechos de las mujeres, Lin escribió acerca del *bodhisattva*:

> La conducta del *bodhisattva* significa que, sobre la base de una visión correcta de uno mismo, uno trabaja por el bienestar de todas las personas en la sociedad, actuando sin rastro de miedo. "Beneficiarse a uno mismo y a los demás" (*zi li li ta*) es un dicho que expresa este tipo de conducta. (citado en Li 1991:179)

Por lo tanto, Lin no tenía paciencia con una interpretación de la práctica del *bodhisattva* que aconsejaba el trabajo solitario apartado de la sociedad hasta algún momento en el futuro distante cuando uno estaría equipado con los poderes y la omnisciencia de la Budeidad para lidiar con el sufrimiento de los demás. En cambio, Lin consideraba que los budistas asumían los problemas de la sociedad en el aquí y ahora, y que su compasión se materializaba en actos concretos para mejorar la vida en su comunidad local. En oposición a la práctica tradicional de la Tierra Pura, en la

que el devoto buscaba crear su propia Tierra Pura de otro mundo posteriormente, Lin se propuso la tarea de construir una "Tierra Pura en el Mundo".

> Si todos los seres pudieran vivir sin sufrimiento y disfrutar sólo del placer, entonces esta tierra se convertiría en el Paraíso (*tian tang*). De lo contrario, si los fuertes comen la comida de los débiles, si la distribución no es justa y esta situación persiste, entonces el Infierno aparece aquí mismo. ¿Cómo puede ser que el Paraíso esté arriba en el cielo y el Infierno abajo en la tierra? (citado en Li 1991:179)

En todos los casos, Lin buscó redefinir el lugar de la práctica del *bodhisattva* como en este mundo presente, y el objeto de la compasión del *bodhisattva* como la sociedad actual.

## *El reino de la red de Indra*

Ya hemos visto que Lin intentó mitigar cualquier posible crítica a su vida religiosa por parte de otros marxistas negando que el budismo sea una religión y presentándolo como una filosofía dura. En sus escritos sobre la conducta del *bodhisattva*, hemos visto cómo racionalizó este concepto y lo despojó de su contenido de otro mundo para ponerlo a funcionar como un medio para inspirar a los budistas a realizar reformas sociales en este mundo. Sin embargo, en un plano filosófico más abstracto, vio en el pensamiento budista ideas que complementarían e incluso humanizarían las ideas marxistas. La más especulativa de estas ideas fue la visión unitiva de la Tiantai, Huayan y otras corrientes de la filosofía budista china, que filtró a través de la idea de "un buda" (*yi fo*) de su maestro japonés Nukariya Kaiten.

El budismo chino es rico en conceptos que relacionan lo múltiple con lo uno y lo múltiple entre sí. La filosofía Tiantai, a partir del tercer "patriarca" Zhiyi (538-597), había propuesto la unidad de todos los fenómenos individuales con un único principio trascendental llamado Mente Absoluta o Naturaleza de Buda del Camino Medio. Esta mente era la mente de todos los *Buddhas*, reflejando la verdad del cosmos, una verdad que no era estática sino activa, incluso en los objetos más contaminados y en las acciones más inmorales del mundo. Todo manifestaba esta

Mente y esta verdad, y sobre esta base la escuela Tiantai podía afirmar una unidad fundamental del mundo y una igualdad básica de todas las cosas. (Véase Ng Yu-kwan 1993, capítulo cuatro.) De manera similar, el pensamiento Huayan utilizó diversos argumentos para ir más allá de la simple relación de todos los fenómenos individuales con la gran unidad única, y buscó relacionarlos también entre sí. Con su famoso lema *shi shi wu ai* ("no hay obstáculos entre fenómeno y fenómeno"), el pensamiento Huayan afirmó que cada elemento individual dentro de la gran unidad está íntimamente interconectado, y lo que cada uno hace afecta a todos los demás y también al todo (véase Cook 1977, especialmente los capítulos cinco y seis). El budismo Chan (Zen) proporcionó prácticas que permitirían a las personas ir más allá de la especulación filosófica y ver esta unidad de todas las cosas de manera directa y experiencial.

Aunque en muchos casos, si no en la mayoría, un practicante budista tomaría este concepto como base para cultivar una visión meditativa particular, Lin vio rápidamente las implicaciones sociales de este tipo de pensamiento unitivo. Expuso su argumento en un artículo para el boletín de la SSBA titulado "Lucha de clases y budismo" ("*Jieji douzheng yu fojiao*"), ya citado anteriormente. En este artículo, utiliza el término de su maestro "un buda" en lugar de algún otro vocabulario más común, pero la idea de la interpenetración del principio unificador y los fenómenos diferenciados es esencialmente la misma. Explicó el concepto de esta manera:

> ¿Cuál es la más básica enseñanza del budismo? Es "un buda". El "un" en un buda no es un como en un, dos, tres..., sino que es la unicidad de una gran unidad. Por lo tanto, el budismo enseña que un buda es todos los budas. El buda es la luz espiritual que actúa en todo el vasto universo sin límites. Por lo tanto, entre el cielo y la ancha tierra, todas y cada una de las cosas de la jungla de fenómenos representan una porción de esta luz espiritual. Y así, puesto que las escrituras dicen que "todos los seres sensibles poseen la naturaleza de buda, y también que "la hierba, los árboles y la tierra se convierten en budas", y que "los seres sensibles y los no sensibles alcanzan el Camino", todos los seres humanos pueden ser llamados naturalmente "budas". Puesto que todos los seres humanos son budas, entonces definitivamente hay muchos budas. Los muchos budas son los "todos los budas" de los que hablamos. Dado un buda es todos los budas, todos los budas [es decir, todos los seres humanos] se reducen a un buda. (Lin 1929, 55; reproducido en Yang 1991:49-50)

El profesor Yang Huinan, al analizar este pasaje, lo divide en los siguientes componentes: primero, Lin entiende que el número "un" en "un buda" significa la totalidad, el todo, la completitud. (De hecho, este es un uso común de la palabra "*yi*" en el habla cotidiana. Por ejemplo, *yi tian* puede significar "un día" o "todo el día"). Por lo tanto, "un buda" significa "el Buda en su totalidad". Derivadamente, también significa "todos los Budas", ya que todos son expresiones de una única Budeidad común. En segundo lugar, este "un buda" es "la luz espiritual que define el universo ilimitado".

En tercer lugar, la multitud de seres vivos y otros fenómenos diferenciados del universo no son más que “porciones” de esta luz espiritual, vista como “el Buda completo” y “todos los Budas”. En cuarto lugar, como resultado, todos los seres no son ni iguales ni diferentes del Buda, ya que la misma naturaleza fundamental impregna tanto al Buda como a todos los seres (Yang 1991:50). Entonces, tomando como punto de partida la filosofía budista tradicional china, Lin postuló una unidad básica entre todos los seres humanos basada en su budeidad común; de hecho, esta gran unidad se extendía incluso a los animales y a los objetos inanimados. Todos se basaban en este "un buda", lo que significaba que formaban una única realidad con todos los budas, todos los demás seres y todas las mentes.

En otro artículo, Lin estableció conexiones explícitas entre esta idea de unidad cósmica y el ideal de unidad social. Escribió:

> Los cuerpos individuales, vistos desde la perspectiva del cuerpo del todo, no están separados unos de otros. Cuando los individuos se reúnen, surge la sociedad. El poder de uno se destina a apoyar y ayudar a los demás, y a su vez, el poder de los demás, que está fuera de uno, se devuelve para apoyar y ayudarlo a uno. El universo es incluso más grande que la sociedad. El universo es un cuerpo vasto y ordenado. Es como una sociedad compuesta de cuerpos individuales que forman un todo mediante el apoyo y ayuda mutuos. Los innumerables fenómenos del universo (¡los seres humanos, los animales, las montañas, los ríos y los árboles!) están todos en orden

> y, por lo tanto, tienen su existencia. Este gran universo es un gran cuerpo del buda. La gran vida de ese gran cuerpo del buda es el buda en el que creemos. Así pues, ya se trate de cosas dentro de la sociedad o del universo, el uno y la totalidad, la parte y el todo, uno mismo y el Buda, están todos entrelazados en una existencia indivisible y unificada. (Lin 1934:12; reproducido en Yang 1991:51)

Estas ideas aparecen tan a menudo en los escritos de Lin en la revista *Los Budistas Mares del Sur* que Yang Huinan, analizándolas desde el punto de vista de la filosofía budista, concluye que Lin realmente creía que todos lo existente —cada brizna de hierba, cada flor y cada persona— cualquiera que fuera su existencia individual en el tiempo y el espacio, formaban una realidad continua en la que nada estaba cortado o separado de lo otro, sino que estaban inextricablemente entrelazados e involucrados entre sí. La realidad era el cuerpo único del Buda, el "un buda", y todos los fenómenos no eran más que "cortes" o aspectos de él (Yang 1991:52).

¿Por qué surgieron las clases sociales y, con ellas, la lucha de clases? En resumen, las clases surgieron a causa de la codicia y el afán de lucro, que a su vez sólo podían surgir sobre la base de una visión falsa del yo. Escribió:

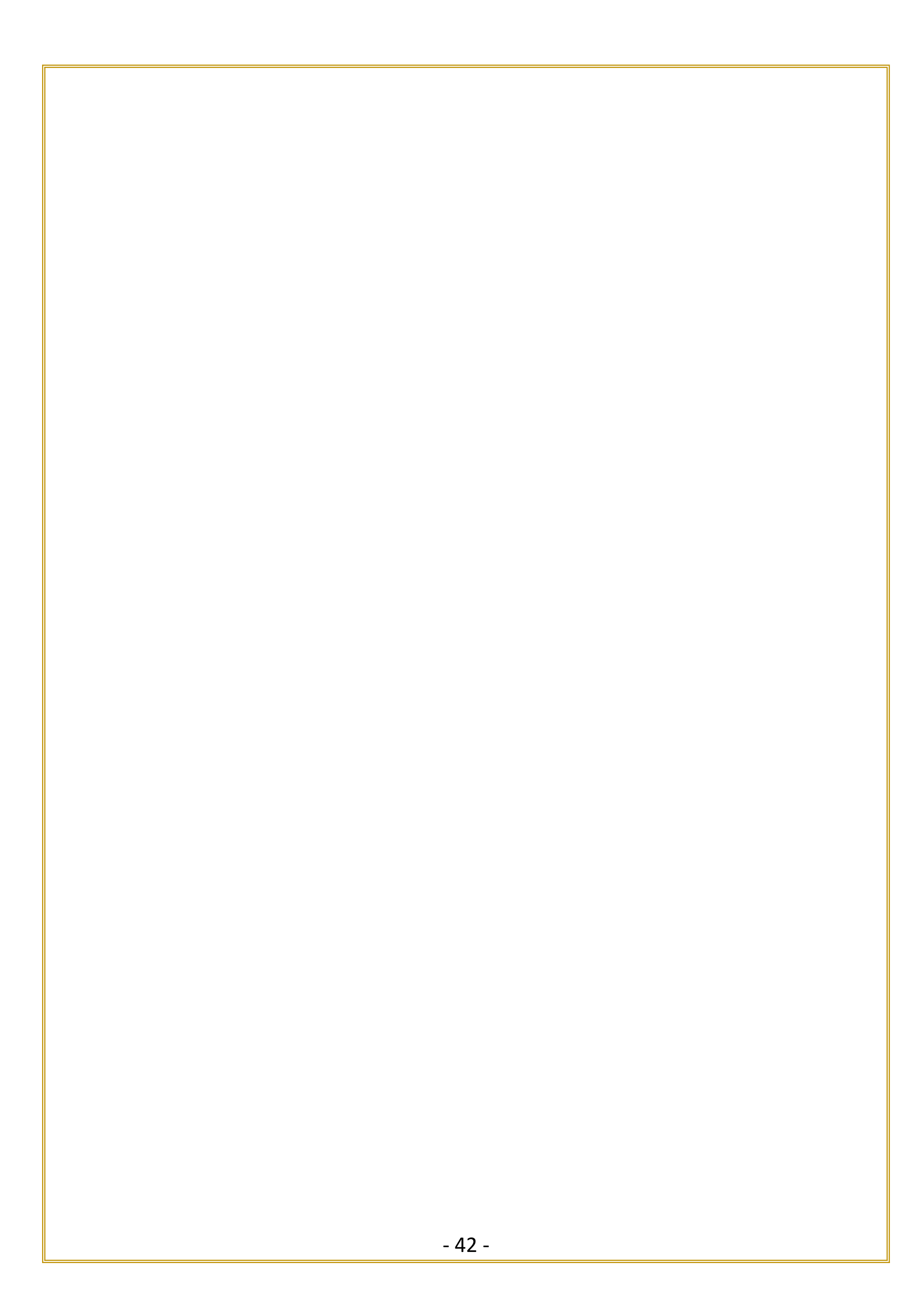
> ¿Cómo es que los seres humanos dan lugar a pensamientos de codicia? Porque son incapaces de comprender el verdadero principio de la no dualidad de la mente, Buda y los seres sensibles, pensando en cambio

> que los cuatro elementos [es decir, tierra, agua, fuego y aire] son su cuerpo, o que los cinco agregados [cuerpo, sensaciones, percepciones, construcciones mentales y conciencia] son su yo. Debido a que tienen esta visión del "yo", desarrollan odio y deseo, se aferran a todo tipo de cosas o las rechazan, y hacen distinciones [en medio de las personas] entre parientes y extraños. Finalmente, llega el momento en que los medios de producción se vuelven cada vez más complejos, lo que provoca gradualmente el surgimiento de métodos científicos prácticos, conspiraciones clandestinas y capitalistas que explotan a las clases trabajadoras. Por eso, quienes se encuentran en lados opuestos de la ecuación de pérdida y beneficio toman el pretexto de la mala conducta del otro para formar partidos y promover su propio egoísmo, o inventan alguna otra forma de distinguirse del otro, de discriminarse entre sí y, gradualmente, llega la lucha de clases. (Lin 1929:55; reproducido en Yang 1991:56)

Así, según Lin, se puede trazar una línea recta desde la ilusión inicial de un yo separado y aislado, tal como lo define el budismo, hasta la lucha de clases tal como la define el marxismo.

El hecho de que Lin propusiera semejante análisis marca una gran diferencia en nuestra percepción de su relación con el budismo y el marxismo. Demuestra claramente que fue mucho más allá de una simple apropiación retórica de la terminología budista para captar la atención de los budistas de la isla e inducirlos a cooperar con un programa básicamente marxista. Más bien, demuestra que aceptó

genuinamente una construcción budista de la realidad que incluía elementos idealistas y conceptos metafísicos que el propio Marx nunca habría aceptado, y los utilizó como correctivo o complemento del pensamiento marxista. La idea de "un buda" le dio los medios para proponer la unidad fundamental de la humanidad (como un aspecto de la unidad final de todos los fenómenos), que luego podía oponer a la división de la estructura de clases, que en sus términos se basaba en un fundamento de errores filosóficos. Por lo tanto, un despertar a la verdadera naturaleza de las cosas al estilo budista expondría el profundo error del que se derivaba la existencia de las clases sociales, y tal exposición haría que las clases sociales se extinguieran naturalmente, poniendo fin a la lucha de clases sin necesidad de recurrir a la violencia (Yang 1991:60). La Tierra Pura haría entonces su aparición como un paraíso marxista (Yang 1991:52).



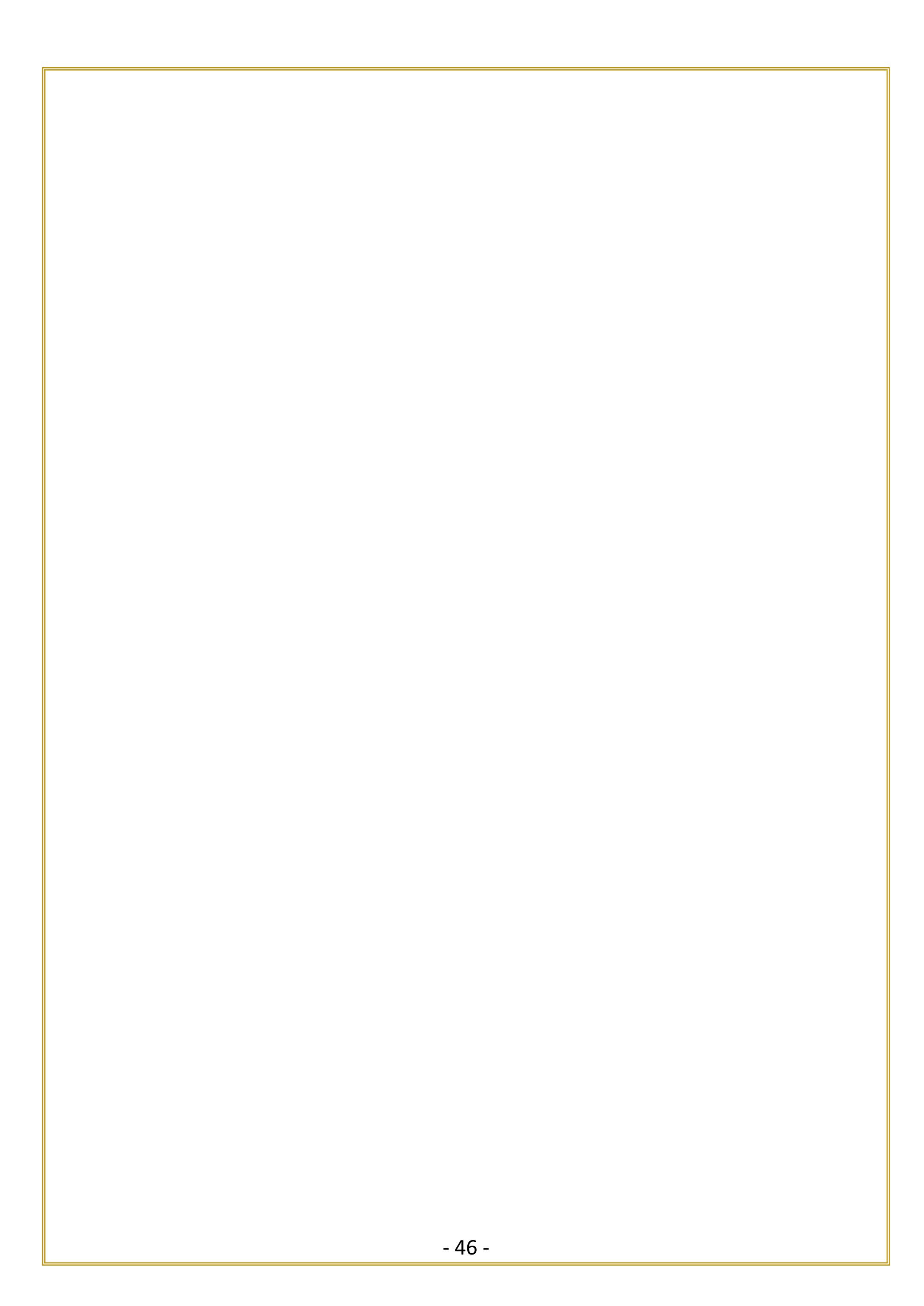
## *Observaciones finales sobre la síntesis de Lin*

Este breve estudio revela lo suficiente sobre el equilibrio que Lin Qiuwu establece entre el marxismo y el budismo como para hacer una evaluación preliminar. Parece que, aunque Lin realizó modificaciones tanto en el budismo como en el marxismo para alcanzar el nivel de adaptación que revelan estos extractos, el marxismo se vio más afectado. Sin esencializar ni el budismo ni el marxismo, podemos observar que el budismo, o más específicamente el budismo chino, es la más antigua de las dos tradiciones. En la época de Lin, el marxismo era todavía muy nuevo, mientras que el budismo ya había pasado por dos mil años de desarrollo y expansión en China, lo que significaba que las líneas del marxismo doctrinario aún podían trazarse de manera bastante precisa. Aunque Lenin, Trotsky y Gramsci ya habían estado trabajando en variaciones de las ideas de Marx, algunas de las cuales (notablemente las de Gramsci) dejaban más espacio para que la religión desempeñara un papel positivo en el cambio social, no está claro que estos desarrollos hubieran llegado a China y al sudeste asiático en la época de Lin; el propio Lin ciertamente nunca alude a ellos. Por otra parte, la gama de ideas que podían aceptarse como auténtico budismo chino era comparativamente mucho más amplia debido a su largo período de desarrollo y a su mayor grado de ramificación escolástica.

Esto significaba que las ideas de Lin eran mucho más fáciles de ubicar dentro del marco budista que dentro del marxista, con el resultado práctico de que era bastante más probable que los marxistas lo etiquetaran de hereje que los budistas, basado en dos factores. En primer lugar, como hemos visto, quería excluir la violencia y la revolución de su programa, aun cuando el marxismo consideraba que estos elementos eran necesarios para alcanzar la sociedad sin clases. Podemos entender esto como algo que surge de la experiencia de Taiwán de principios del siglo XX, una época en la que la resistencia armada contra la ocupación japonesa ya había sido intentada y resultado inútil. Sea como fuere, muchos otros marxistas no habrían aceptado su negación de este elemento esencial de la revolución. En segundo lugar, su utilización del idealismo metafísico budista violaba el humanismo y el materialismo radicales del propio Marx. El filósofo Yang Huinan comenta que esta tendencia idealista en el pensamiento de Lin muestra que, después de todo, él no era un marxista enteramente doctrinario, porque Marx habría rechazado cualquier idealismo en favor de un materialismo profundo. El lenguaje de Lin sobre "un buda", que Yang muestra que Lin utilizó como sinónimo de otros términos como *zhenwo* (el "verdadero ser"), *zhenru* (talidad, *tathatà*), *zhenxin* (la "mente verdadera") y *yuanjue* (iluminación perfecta), equiparaba el principio omnipresente que formaba la base de todo ser con el Buda, convirtiéndolo en un principio consciente y con propósito (Yang 1991:55).

Por lo tanto, sigue siendo una cuestión abierta si Lin alguna vez logró convencer a alguno de sus camaradas más

seculares de la validez de su proyecto, mientras que su aceptación como un budista auténtico (ver más abajo) muestra que no surgió tal problema en el lado budista. Sin embargo, debemos aceptar la posibilidad de que su muerte prematura interrumpiera el desarrollo de su pensamiento; quizá con más tiempo habría podido llegar a una síntesis más amplia.



# CONCLUSIONES: LIN QIUWU EN CONTEXTO

Resulta extraño que Lin Qiuwu se haya convertido en objeto de fascinación en Taiwán. Como señala Jiang Canteng, nunca ocupó un alto cargo en ningún templo ni organización budista y su vida se vio trágicamente truncada por una enfermedad a los treinta y dos años. El interés por él puede deberse únicamente al hecho de que ha gozado de buena publicidad porque su sobrino, Li Xiaofeng, ha publicado dos libros y varios artículos sobre él. De no ser por ese capricho del destino, es posible que hubiera caído en el olvido. ¿Hay alguna razón por la que su pensamiento debiera ser de interés para los académicos modernos fuera de Taiwán?

Creo que sí, y esto se puede explicar de dos maneras. En primer lugar, podemos observar a Lin Qiuwu en el contexto de su propia época y ver que nos ofrece otra ventana a un período histórico en el que el marxismo todavía era nuevo y apasionante en el este de Asia. En ese momento, inspiró mucho fermento intelectual, tanto dentro como fuera del mundo budista, y los acontecimientos de finales de la década de 1940 (es decir, la caída del continente ante el Partido Comunista Chino y la retirada de los nacionalistas a Taiwán) que hicieron del marxismo un tema tabú en Taiwán aún no habían surgido. En segundo lugar, podemos mirar el ejemplo y la inspiración que Lin sigue proporcionando a las

corrientes modernas del pensamiento budista de Taiwán, aunque muchos de sus sucesores no se identifican necesariamente como marxistas, sino como "budistas comprometidos".

En cuanto a su propia época, podemos ver a Lin como parte de un movimiento más amplio en el mundo budista. El comienzo del siglo XX en China fue un período sobre el que Holmes Welch ha escrito en términos de un gran renacimiento del budismo. Este resurgimiento adoptó muchas formas, entre las que encontramos un gran interés por parte de algunos budistas en las nuevas doctrinas del marxismo (Yang 1991:55). Los estudios de caso que Holmes Welch proporciona de otros monjes y reformadores como Taixu (1889-1947), Qiyun (s.f.) y Zongyang (1865-1921), muestran que Lin Qiuwu no estaba solo en sus predilecciones ideológicas (Welch 1968:15-22; Welch 1967:159-160; véase también el artículo “Zongyang” en *Fo Guang Da Cidian* 3146c-3147a). Incluso en Taiwán, parece haber habido cierta conciencia del marxismo entre los monjes que no necesariamente compartían el entusiasmo de Lin por la reforma social. Por ejemplo, en 1925, el eminente monje Shanhui (1881-1945) fue como representante del budismo de Taiwán a la Conferencia Budista de Asia Oriental en Tokio, un evento organizado por Taixu. Durante su estancia allí, pronunció un discurso en el que aplaudió el orden social igualitario propuesto por el marxismo y recomendó el budismo como medio no violento para crear dicha sociedad. (El discurso se reproduce en Shanhui 1981:2.) Como hemos visto, Lin también compartía la postura de que

el budismo podía contrarrestar las tendencias marxistas a la revolución violenta. Sin embargo, la comparación también revela la relativa autenticidad del marxismo de Lin. Shanhui, en este discurso, parece no hacer más que reconocer la vigencia del marxismo, y sus comentarios tal vez sólo hayan tenido como objetivo alejar a la gente de él al proponer que el budismo puede proporcionar una manera de lograr al menos uno de sus objetivos sin necesidad de violencia. El uso que Lin hace de términos y conceptos marxistas es mucho más generalizado y consistente, de un modo que muestra una apropiación e integración mucho más profunda de ellos en el tejido básico de su pensamiento social.

Nuevamente, podemos considerar a Lin como un precursor de las tendencias en el budismo de Taiwán que se han vuelto bastante prominentes en el período moderno. Si dejamos de lado por un momento el marco y el vocabulario marxistas, podemos ver en la reforma del budismo propuesta por Lin un serio llamado a la modernización. Con esto me refiero a la tendencia a racionalizar e instrumentalizar aspectos de la religión para adaptarla al clima de pensamiento de la modernidad. En términos de racionalización, esto significa el deseo de excluir del pensamiento y la práctica budista elementos que no tienen sentido dentro de una visión científica del mundo. Hay que abandonar los rituales para alimentar a los fantasmas hambrientos o las prácticas que tienen como objetivo la muerte. La instrumentalización significa que se busca abandonar las prácticas que no tienen un valor inmediato en términos de beneficiar a la sociedad, elevar el nivel de vida

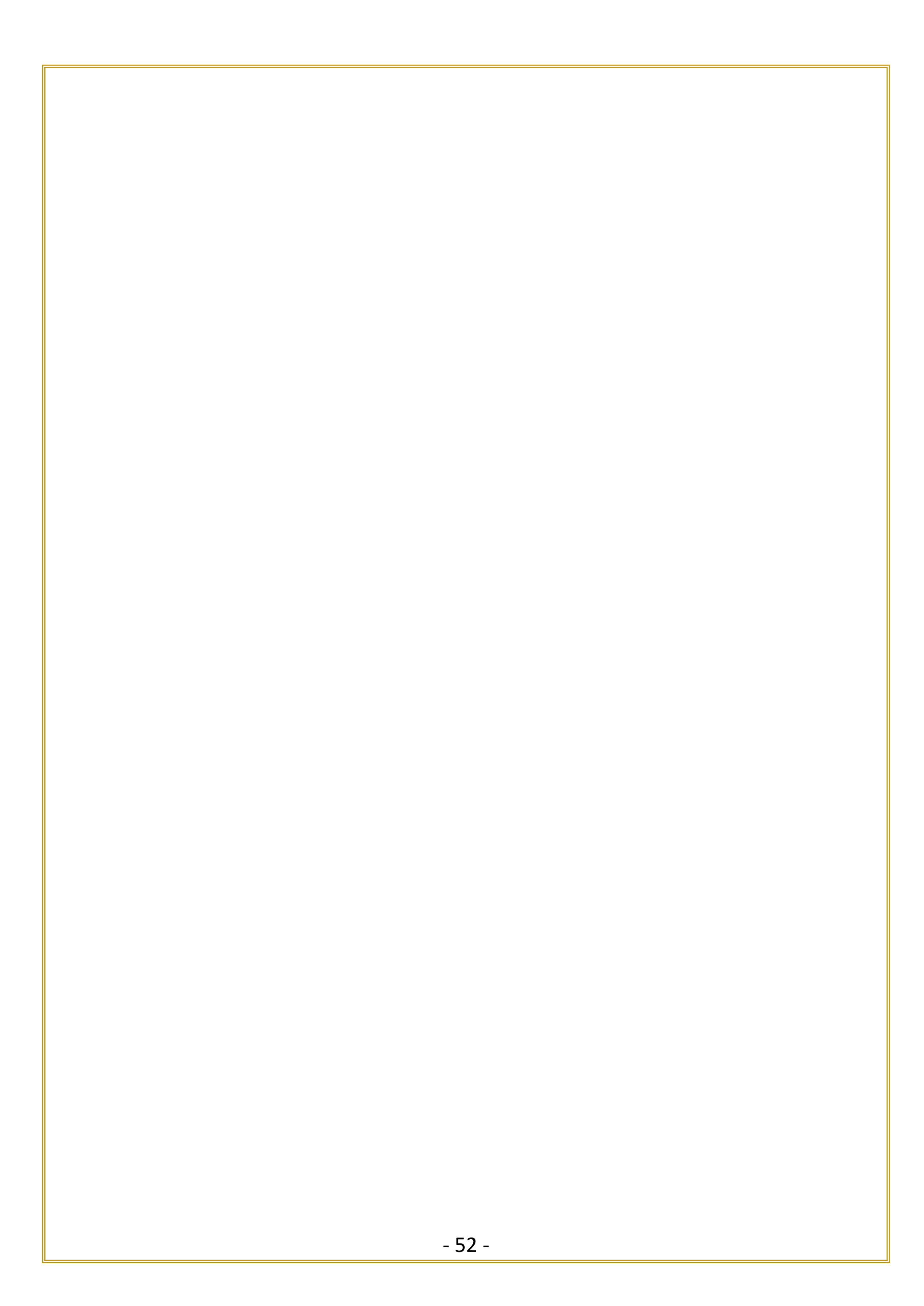
de las personas o promover una postura filosófica "realista". En el caso de Lin, vemos estas tendencias en su deseo de reorientar los objetivos de la práctica religiosa desde el renacimiento en la Tierra Pura de Amitàbha hacia la construcción de una Tierra Pura en la Mundo, y en otras áreas no exploradas en este artículo, como su cruzada contra el Yu Lan Pen (o Festival de los Fantasmas), que él veía como irracional y derrochador, y sus denuncias del vendaje de pies, que veía como una crueldad simple e inútil.

Lin no era, sin duda, el único que quería reformar el budismo de esta manera. Incluso los no marxistas como Yinshun (1902-) encontraron mucho que criticar en las "prácticas campesinas" que afectaban al budismo con el que crecieron (Yinshun 1985:5). Entre la generación más joven, se ve otra evidencia del predominio de estas tendencias en la adopción por parte de muchos templos, como el Templo Nongchan en el suburbio de Peitou, al norte de Taipei, o en el Templo Faguang en el centro de Taipei, del lema "Construir una Tierra Pura en el Reino Humano" (*jian renjian jingtu*). También se observa una mayor participación budista en el activismo político, social y ambiental, y una tendencia decreciente a realizar rituales como la "Liberación de los seres vivos" (*fangsheng*) o la "Liberación yóguica de las bocas llameantes" (*yuqie yankou*).

Jiang Canteng concede gran importancia al estudio de Lin Qiuwu (así como de sus aliados en el budismo de su época, como su abad Deyuan y el maestro Nukariya Kaiten) al considerar cuestiones de modernización. Percibe una

tendencia en el estudio del budismo de Taiwán a atribuir los avances de la modernización en la práctica y la perspectiva religiosa a los monjes continentales que arribaron después de 1949 y llegaron a dominar la escena budista de Taiwán hasta la década de 1990. Este punto de vista da poco crédito a los movimientos en esta dirección que ya se estaban produciendo antes de la llegada de los chinos continentales. Entre ellos, señala la reorientación de Lin Qiuwu de la práctica de la Tierra Pura, que se alejaba de un objetivo post mortem, sobrenatural, hacia la construcción de una buena sociedad aquí en el Mundo, como algo que ya estaba en el aire antes de la llegada del Venerable Yinshun desde el continente a principios de los años 1950 y la popularización de su idea del "budismo para el reino humano" (*renjian fojiao*) (Jiang 1996:189).

No es de extrañar, entonces, que uno encuentre una serie de artículos sobre Lin Qiuwu en la revista *Fojiao wenhua* (*Cultura Budista*), una publicación dirigida por budistas taiwaneses con preferencia por el activismo social y las manifestaciones callejeras. Lin les proporciona un precursor adecuado y un ejemplo del modo en que se puede integrar con éxito un budismo reformado con una perspectiva totalmente moderna, incluso socialista. De este modo, situar a Lin en el contexto de su propia época proporciona otra vía para estudiar la intersección del budismo y el marxismo en la esfera cultural china a principios del siglo XX, y mirarlo desde la perspectiva de una generación posterior nos ayuda a entender la genealogía de ideas y aspiraciones que se han vuelto bastante comunes en Taiwán hoy.



# REFERENCIAS


Cook, Francis H. 1977. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

*Foguang Da Cidian* (*Foguang Encyclopedia*). 1988. Shi Xingyun, editor general. Kaohsiung: Foguang Publications.

Inagaki Hisao y Harold Stewart, trad. 1995. *The Three Pure Land Sutras*. BDK English Tripitaka 12-II. Berkeley: Numata Center.

Jiang Canteng. 1990. "Jindai zhongguo fojiao de shehui yundong: yi Zhang Zongzai he Lin Qiuwu li" (*"Movimientos sociales en el budismo chino contemporáneo: los ejemplos de Zhang Zongzai y Lin Qiuwu"*), en *Fojiao Wenhua* (*Cultura Budista*), vol. 2:4-8; vol. 3:4-8; vol. 4:4-8; vol. 5:4-8.

Jiang Canteng. 1996. *Taiwan fojiao bai nian shi zhi yanjiu* (*Investigaciones sobre cien años de historia budista en Taiwán*). Taipei: Nan Tian.

Jones, Charles B. 1999. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State*, 1660-1990. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kan Zhengzong. 1999. *Taiwan fojiao yi bai nian*. (*Cien años de budismo en Taiwán*). Taipei: Dongda.

Lamley, Harry J. 1999. "Taiwan Under Japanese Rule, 1895-1945: the Vicissitudes of Colonialism", en *Taiwan: a New History*, ed. Murray A. Rubinstein. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.

Li Xiaofeng. 1991. *Taiwan geming seng Lin Qiuwu* (*Lin Qiuwu, el monje revolucionario de Taiwán*). Taiwan Bentu Xilie, 1ra serie, no. 9. Taipei: Zili Wanbao She.

Lin Qiuwu. 1929. "Jieji douzheng yu fojiao" ("*La lucha de clases y el budismo*"), en *Nan'e Bukkyo* 7/2 (1929), pp. 52-58.
——1934. "Fo shuo jiangu nü jing jianghua (5)" ("*Conferencias sobre el sutra Fo shuo jiangu nü, pt. 5*"), en *Nan'e Bukkyo* 12/3, p. 12.

Ng Yu-kwan. 1993. *T'ien-tai Buddhism and Early Màdhyamika*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Shanhui. 1981. "Dongya fojiao hui yanshuo ci" ("Discurso pronunciado en la Conferencia Budista de Asia Oriental"), en *Zhongfohui Kan* (*Boletín informativo de la Asociación Budista de la República de China*), no. 4 (Octubre 10, 1981), p. 2.

Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism*, 1900-1950. Harvard East Asian Studies, 26. Cambridge: Harvard University Press.

—— 1968. *The Buddhist Revival in China*. Harvard East Asian Studies, 33. Cambridge: Harvard University Press.

Yang Huinan. 1991. "Taiwan geming seng: Zhengfeng Fashi (Lin Quiwu) de 'yi fo' sixiang lue tan" ("El monje revolucionario de Taiwán: un bosquejo del pensamiento de "Un Buda" del Venerable Zhengfeng (Lin Qiuwu))," en *Dangdai fojiao sixiang zhanwang* (*Una visión general del pensamiento budista contemporáneo*). Taipei: Dongda. pp. 45-74.

Yinshun. 1985. *You xin fahai liushi nian* (*Sesenta años nadando en el océano del Dharma*). Taipei: Zhengwen.

Yuan Hongdao, *Xifang Helun*, T.1976, en *Taisho Shinshu Daizokyo*, vol. 47:385-419.

## SUPLEMENTO:

## GLOSARIO DE CARACTERES CHINOS PARA

## EL MONJE REVOLUCIONARIO:

# Budismo y marxismo en Taiwán: el Socialismo Religioso de Lin Qiuwu y su legado en los tiempos modernos.

**Charles B. Jones**

Chi dao bao 赤道報
Deyuan 德圓
fangsheng 放生
*Foguang da cidian* 佛光大辭典
Fojiao Wenhua 佛教文化
jian renjian jingtu 建人間淨土
Jiang Canteng 江燦騰
Jieji douzheng yu fojiao 階級鬥爭與佛教
Jimei xuexiao 集美學校
Kaiyuan Temple 開元寺
Kan Zhengzong 闞正宗
Komazawa University 駒澤大學
Li Xiaofeng 李筱峰
Lin Qiuwu 林秋梧
Minnan Taiwan xuesheng lianhehui 閩南台灣學生聯合會
Nan'e Bukkyō 南瀛佛教
Nan'e Bukkyō Kai 南瀛佛教會
Nukariya Kaiten 忽滑谷快天
Qiyun 棲雲
renjian fojiao 人間佛教
renjian jingtu 人間淨土
Shanhui 善慧
shi shi wu ai 事事無礙

si hong shiyuan 四弘誓願

Taihoku shihan gakkō 台北師範學校

Tainan 台南

Taiwan Gongyou zong lianmeng 台灣工友總聯盟

Taiwan Minzhong Dang 台灣民衆黨

Taiwan Qingnian 台灣青年

Taiwan Wenhua Xiehui 台灣文化協會

Taixu 太虛

tian tang 天堂

Wuliangshou Fo Jing 無量壽佛經

*Xifang Helun* 西方合論

Yang Huinan 楊惠南

yi fo 一佛

Yinshun 印順

Yu lan pen 盂蘭盆

Yuan Hongdao 袁宏道

yuanjue 圓覺

yujia yankou 瑜伽焰口

Zhengfeng fashi 證峰法師

zhenru 眞如

zhenwo 眞我

zhenxin 眞心

Zhiyi 智顗

zi li li ta 自利利他

Zongyang 宗仰

*Que puedan los méritos y virtudes resultantes*
*del Dharma aquí contenido,*
*su traducción, lectura y difusión*
*iluminar y aromar el oscuro Mundo Saha*
*llevando paz, compasión, ecuanimidad y claridad*
*a todos los habitantes de la Tierra*
*y hacer de este planeta un lugar más habitable,*
*con menos desigualdad, pobreza, matanza y exclusión.*
*Que puedan los méritos y virtudes resultantes*
*distribuirse por todas partes sin discriminación;*
*que podamos todos generar la Bodhichita,*
*renacer juntos en Sukhavati, la Tierra Pura del Oeste,*
*contemplar el glorioso rostro de Amitabha*
*y despertar a la Insuperable y Suprema Iluminación*
*para regresar a liberar a todos lo seres*
*del asfixiante y engañoso ciclo del samsara.*

**NAMO AMITA BUDA**

**南无阿弥陀佛**

**Traducciones**

# MAITRĪ – मैत्री



HTTPS://MAITRIDHARMACOMPROMETIDO.WORDPRESS.COM/

**DHARMA COMPROMETIDO**

